

Emerson, Nietzsche e o “animal metafórico”¹

"Sempre que o nosso discurso se ergue acima do terreno dos factos familiares, e é inflamado pela paixão ou exaltado pelo pensamento, ele veste-se de imagens."

Emerson, in *Nature*²

"Estai atentos, irmãos, àquelas horas em que o vosso espírito prefere falar por metáforas: aí reside a origem da virtude."

Nietzsche, in *Assim falava Zaratustra*³

No seu livro sobre *As Origens da Teoria da Linguagem de Nietzsche*, Claudia Crawford⁴ propõe uma bem documentada resposta à questão de saber “como chegou Nietzsche à ideia segundo a qual a linguagem surge exclusivamente das metáforas?” (1988: 211). A autora menciona uma larga matriz de influências, que inclui Eduard von Hartmann, Friedrich Lange, e, em particular, o conceito de “inferência inconsciente” de Johann Zöllner (cf. 1988: 305) bem como o influente ensaio de Gustav Gerber *Linguagem como Arte* no qual se descreve a linguagem como uma actividade intrinsecamente metafórica. Contudo, nenhuma menção é feita à mais do que provável

¹ Nietzsche, in *Das Philosophenbuch* (edição portuguesa: F. Nietzsche, *O Livro do Filósofo*, trad. A. Lobo, Porto: Rés, s.d.). Este trabalho insere-se num projecto mais vasto, que pretende analisar os diferentes tratamentos filosóficos da noção de metáfora. Com ironia, Jacques Derrida observou que, tradicionalmente, os filósofos gostam de teorizar sobre a metáfora porque isso funciona como pretexto que os autoriza a utilizar metáforas. Subentende-se, claro, que o seu uso não teria um cabimento legítimo na ordem da argumentação racional. De entre os maiores autores do cânone filosófico, Nietzsche é, provavelmente, o que mais desafiou este pressuposto. Neste texto propõe-se uma explicação para essa sua posição de princípio.

Este texto foi escrito na Universidade de Wisconsin-Madison, sob o patrocínio da Fundação Fulbright e da Fundação para a Ciência e Tecnologia (bolsa de doutoramento PRAXIS XXI/BD/19778/99). Agradeço ao Professor Lester Hunt os comentários e as sugestões que contribuíram para o resultado final.

² R.W. Emerson, *Nature*, in *Emerson – Essays and Lectures*, New York: The Library of America, 1983, p.23.

³ “Achtet mir, meine Brüder, auf jede Stunde, wo euer Geist in Gleichnissen reden will: da ist der Ursprung eurer Tugend.” (*Also Sprach Zarathustra*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, p.95). Edição portuguesa: F. Nietzsche, *Assim falava Zaratustra*, trad. P. O. Castro, Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, p.87.

⁴ C. Crawford, *The beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin: de Gruyter, 1988.

influência que o filósofo americano Ralph Waldo Emerson terá tido nesta tese nietzscheana fundamental. Esta segunda hipótese é defendida por George Stack⁵, ao propor que terá sido na sua leitura de Emerson que Nietzsche terá recolhido a primeira sugestão de duas concepções fundamentais da sua filosofia: a natureza metafórica da linguagem e a inevitabilidade da “humanização da linguagem”⁶. Este comentador sugere ainda que as semelhanças entre a visão emersoniana da linguagem e a análise que Nietzsche faz do “impulso humano básico para a formação de metáforas”⁷ em *Sobre a Verdade e a Mentira num Sentido Extra-Moral* são demasiado evidentes para serem ignoradas neste contexto.

Neste texto, adoptarei o argumento de Stack a favor da contribuição seminal da teoria da linguagem de Emerson, e, em particular, da preocupação de Emerson com o carácter metafórico da linguagem, para a perspectiva de Nietzsche sobre a mesma matéria. Para tal, utilizarei a teoria da linguagem que Emerson condensa no Capítulo IV do seu ensaio *Nature* como fio condutor de uma comparação entre as suas noções e as ideias de Nietzsche sobre o mesmo assunto. Nesse ensaio, Emerson propõe uma conexão entre a Natureza e o pensamento que se divide em três itens: a) as palavras surgiram e funcionam como signos dos factos naturais; b) portanto, há factos particulares que se tornam símbolos de estados metais específicos, pelo que, mais genericamente, c) a Natureza é facilmente convertível em símbolo da vida espiritual humana. Seguirei a divisão delineada por Emerson, tentando mostrar as várias linhas de força através das

⁵ G.J. Stack, *Nietzsche and Emerson – An elective affinity*, Athens: Ohio Press University, 1992.

⁶ Stack, 1992: 19. A influência de Emerson sobre Nietzsche foi, de acordo com Stack, duradoura e profunda. Para além das suas teorias sobre a linguagem, a marca do escritor americano estende-se sobre um gama vasta de ideias, algumas das quais centrais ao pensamento de Nietzsche. Refiram-se, como exemplo, as suas reflexões sobre a teoria da evolução e sobre o modo como a fisiologia do homem afecta a sua cultura (cf. Stack, 1992: 170), a noção de “doação de virtude” e a emergência do “super-homem” (Stack, 1992: 333), ou a tese segundo a qual todas as virtudes derivam de “propensões que eram originalmente más ou imorais” (Stack, 1992: 318).

⁷ Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in *Nietzsche Werke*, Berlin: Walter de Gruyter, 1973, p.381. Edição portuguesa: F. Nietzsche, *Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral*, trad. H. Quadrado, Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.

quais o seu tratamento do tema é reverberado e expandido ao longo dos vários textos de Nietzsche sobre o tema. Como corolário, procurarei evidenciar o modo como o conhecimento do texto de Emerson e a consciência da sua influência sobre Nietzsche proporcionam uma melhor perspectiva sobre a componente epistemológica do conceito de Vontade de Poder.

1. As palavras como signos da Natureza

No Capítulo IV de *Nature*, Emerson começa por analisar, em primeiro lugar, como as palavras se constituem como signos de factos naturais. Mais especificamente, Emerson menciona a forma como “toda e qualquer palavra (...), se recuarmos até à sua raiz, foi cedida a partir de alguma aparência material”⁸. Significativamente, Emerson providencia alguns exemplos que pertencem ao domínio dos conceitos éticos: direito (*right*) significa recto (*straight*) e errado (*wrong*) significa torcido (*twisted*), transgressão (*transgression*) está no lugar de “o transpor uma linha” (*the crossing of a line*) e mesmo o pensamento (*thought*) e a emoção são “palavras emprestadas a partir de coisas sensíveis”. Mais genericamente ainda, e através do seu texto, o autor americano empenha-se em fazer a arqueologia de alguns dos mais importantes conceitos usados para descrever factos da vida mental e espiritual do homem, tais como conhecimento e ignorância, amor, memória ou esperança, trazendo-os de volta às suas origens, por assim dizer, *imagéticas*⁹.

Um facto significativo apontado por Emerson consiste no facto de a origem metafórica de todas as palavras que transmitem uma “aportação espiritual” se encontrar “escondida de nós” no tempo remoto em que a linguagem teve a sua génese, pois “à

⁸ *Nature*, p. 20.

⁹ Cf. *Nature* pp.20-21.

medida que recuamos na história, a linguagem torna-se mais pitoresca, até chegarmos à sua infância, em que é toda poesia; ou em que todos os factos espirituais são representados por símbolos naturais”¹⁰. Através do desenvolvimento cultural do homem, esta relação entre palavras e coisas visíveis perdeu-se e as “palavras antigas vão sendo pervertidas de modo a representarem coisas que não existem”¹¹. A sofisticação crescente do homem com a conseqüente “prevalência de desejos secundários, o desejo de riquezas, de prazer, de poder, e de louvor”¹² corta o cordão umbilical do qual a linguagem, em última análise, retira o seu significado.

Sobre este ponto, a tese de Emerson da supressão do carácter metafórico da linguagem está estreitamente ligada à noção nietzscheana de “esquecimento”, que o autor alemão encara como uma força activa necessária à constituição quer da nossa linguagem conceptual quer da civilização¹³. De modo a analisar este ponto, é necessário, primeiro, começar por uma breve incursão pelo modo como Nietzsche descreve as origens da linguagem.

Em ensaios da juventude, como “A mundividência dionisíaca”, “O drama musical grego” ou o fragmento sobre “Música e palavras”, Nietzsche foi consolidando a hipótese de uma distinção entre duas espécies de linguagem: a consciente e a inconsciente. A linguagem inconsciente surge como produto dos instintos, tendo a música tomado frequentemente o lugar do mais significativo representante desta forma de expressão. A linguagem consciente, por seu lado, é uma tradução desta linguagem inconsciente em palavras fixas, que se estabelecem e mantêm pela tradição. Os pensamentos e os

¹⁰ *Nature*, p.22.

¹¹ *Nature*, p.22.

¹² *Nature*, p.22.

¹³ “Esquecer não é, ao contrário do que crêem os espíritos superficiais, uma mera *vis inertiae*, mas sim uma faculdade de inibição, active, positive – no sentido mais rigoroso do termo -(...). [Que] volte a haver lugar para o novo, sobretudo para as funções mais nobres (...)... É esta a utilidade da nossa capacidade de esquecimento activo (...), que é uma espécie de guardiã ou de conservadora da ordem psíquica, da tranquilidade e das boas maneiras” (F. Nietzsche, *Para a genealogia da moral*, trad. J. Justo, Lisboa: Círculo de Leitores, 1997, pp.59-60).

conceitos não são mais do que a tradução e a retenção na memória de ritmos e de gestos. Mas como se processa tal tradução? É em parte para responder a esta questão que Nietzsche desenvolve a sua teoria da linguagem enquanto, essencialmente, actividade metafórica. Mais tarde, e muito influenciado por Gustav Gerber, ele irá desenvolver esta distinção entre as duas linguagens e investigar os modos da sua interligação. Em *Sobre a Verdade e a Mentira num Sentido Extra-Moral*, Nietzsche descreve o “impulso [do homem] para a formação de metáforas”¹⁴. A linguagem consciente é o resultado de um instinto inconsciente nos seres humanos¹⁵ e a filha de um parto que atravessa três etapas. Primeiro, começa por ser o resultado do instinto artístico do homem¹⁶. As palavras começam por ser “representações sólidas de estímulos nervosos”¹⁷ que são activados quando nos deparamos com o “X enigmático” [“rätselhafte X”] de objectos, como uma árvore, um cor, a neve ou um conjunto de flores¹⁸. Em seguida, ocorre uma série de metáforas desde esta estimulação nervosa até à sua representação linguística. Numa primeira metáfora, o estímulo nervoso é transformado numa imagem, sendo depois esta imagem transformada num som, fornecendo-nos de palavras com as quais formamos conceitos. De cada vez que esta transformação ocorre, alcançamos uma “transposição completa de uma esfera para outra completamente diferente e nova”¹⁹. No fim deste processo, atinge-se o nível consciente da linguagem. Numa descrição muito mais complexa e detalhada que a de Emerson, Nietzsche insiste no modo como a “lógica” está ausente do processo de formação da linguagem. Os conceitos emergem a partir da tendência para a “equalização do não-igual”²⁰ e são originariamente tropos que estabelecem semelhanças entre diferentes itens. O conceito de “folha”, por exemplo, foi

¹⁴ *Über Wahrheit und Lüge*, p.381.

¹⁵ Cf. Crawford, 1988: 136.

¹⁶ Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p.380.

¹⁷ *Über Wahrheit und Lüge*, p.372.

¹⁸ Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p.373.

¹⁹ *Über Wahrheit und Lüge*, p.373.

²⁰ *Über Wahrheit und Lüge*, p.374.

obtido através do abandono das diferenças individuais observáveis em cada folha particular e ao longo de um processo de “esquecimento” do “elemento diferenciador”²¹ que separa todas as folhas observadas. Ao longo deste processo de abstracção, vamos assumindo que existe algo a que chamamos “a folha”. Então, de novo seguindo uma transposição metafórica, projectamos o conceito de “folha” sobre todas as folhas observáveis e, simultaneamente, vamos concebendo a ideia de “a folha” como possuindo as características de cada folha observável. Subsumindo o carácter único e a especificidade de metáforas intuitivas, o homem ergue o “columbário romano”²² da linguagem consciente, um edifício conceptual “regular”, “frio” e “lógico” que, no fundo, não é mais do que uma perfeita “necrópole de intuições”²³.

Do mesmo modo, os termos que usamos para descrever aquilo que Emerson chamava “factos espirituais” derivam de “numerosas acções individualizadas”²⁴. Contudo, seguindo uma inversão característica da conceptualização humana, é o produto de tal abstracção que se torna o arquétipo e a *qualitas occulta* dessas acções individualizadas: a *criatura* torna-se *criador*. Apesar de apenas conhecermos acções individualizadas, quando nos perguntam por que é que alguém agiu honestamente, respondemos “Ora, por causa da sua honestidade”²⁵. É desta forma que o homem tende a desprezar (“übersehen”) o que é individual e real, projectando qualidades antropomórficas sobre a Natureza, como a oposição entre indivíduo e género, ou a divisão masculino-feminino de todos os conceitos²⁶. Isto é, de novo, um processo inerentemente metafórico pois trata-se da transposição de elementos de um domínio sobre outro completamente diferente.

²¹ *Über Wahrheit und Lüge*, p.374.

²² *Über Wahrheit und Lüge*, p.376.

²³ *Über Wahrheit und Lüge*, p.380.

²⁴ *Über Wahrheit und Lüge*, p.374.

²⁵ *Über Wahrheit und Lüge*, p.374.

²⁶ Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p.372.

O segundo passo consiste, precisamente, em esquecer o processo inconsciente original que originou a linguagem consciente²⁷ e em fixar o significado dos termos a partir de convenções sociais. Dada a inacessibilidade do “X da coisa em si”, a verdade não passa de um “exército ambulante de metáforas, metonímias e antropomorfismos”, ou seja, ilusões de que se apagou o carácter de ilusão, metáforas *congeladas* que são, em seguida, impostas como obrigações sociais. É deste sensação de sermos “forçados” a designar as coisas como tendo, por exemplo, determinadas características definidas, como uma cor específica ou uma temperatura, que nasce a nossa “inclinação moral para a verdade”²⁸. Mas isto apenas significa que dizer a verdade significa “mentir de um modo gregário [“schaarenweise”]”²⁹. Nenhuma metáfora, por mais consolidada e enrijecida, pode justificar-se como possuindo um estatuto exclusivo ou necessário³⁰. E a busca eterna da verdade pelo homem é tão louvável quanto a acção daquele homem que procura um objecto no mesmo arbusto em que o havia antes escondido³¹.

Um terceiro e derradeiro passo consiste no esquecimento do papel genético desempenhado pelo instinto metafórico na formação da linguagem. É aqui que se nota como Nietzsche amplifica a função que o conceito de “esquecimento” desempenha ao longo do processo de formação da linguagem, ao atribuir-lhe duas dimensões. Em primeiro lugar, o esquecimento do “elemento diferenciador” que distingue as várias instâncias de um mesmo tipo (por exemplo, as folhas) é usado de forma a adquirir o conceito geral que as vai subsumir. Uma segunda e mais larga dimensão, e, de facto, uma dimensão que se aproxima ainda mais da proposta de Emerson, constitui este terceiro passo na constituição da linguagem, nomeadamente, o facto de os homens, atordoados

²⁷ Cf. Crawford, 1988: 202.

²⁸ *Über Wahrheit und Lüge*, p.375.

²⁹ *Über Wahrheit und Lüge*, p.375.

³⁰ Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p.378.

³¹ Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p.377.

por “hábitos de séculos”³², esquecerem as metáforas intuitivas que jazem enterradas sob os esquemas ideais, e as imagens que se dissolveram nos conceitos. Com o esquecimento do “mundo primitivo das metáforas”³³ e a consequente assumpção de que o acesso directo ao mundo dos “objectos puros” é possível, o homem comum também se esqueceu de si mesmo enquanto “sujeito criativo e artista”³⁴. É esse o preço a pagar pelo “descanso, a segurança e a coerência” que constituem as vantagens principais da civilização.

Deve ser realçado que Emerson descreve o homem como um “analogista”³⁵ que estuda as relações entre todos os objectos e cuja principal preocupação reside na conexão fundamental entre os “factos naturais” e os “factos espirituais”: usamos palavras que originariamente serviam para descrever factos físicos de modo a poder descrever factos espirituais. Para Nietzsche, a actividade metafórica ocorre como nexos instintivos entre estímulos nervosos, imagens, sons, e, finalmente, conceitos. É um processo que antecede a própria possibilidade de falar sobre “factos”. Um importante ponto em comum entre os dois autores, porém, assenta no facto de Emerson também correlacionar o desaparecimento da linguagem pitoresca com uma certa forma de decadência humana: “a corrupção do homem é seguida da corrupção da linguagem”³⁶. Com a progressiva sofisticação de todas as nações há muito civilizadas e o consequente dismantelamento da “simplicidade de carácter e da soberania de ideias”, o homem perdeu o “poder sobre a Natureza como intérprete do querer”³⁷. O laço metafórico primitivo entre o domínio espiritual e o dos factos naturais rompeu-se. Tal manifesta-se no facto de “se ter deixado

³² *Über Wahrheit und Lüge*, p.375.

³³ *Über Wahrheit und Lüge*, p.377.

³⁴ *Über Wahrheit und Lüge*, p.377.

³⁵ *Nature*, p.21.

³⁶ *Nature*, p.22.

³⁷ *Nature*, p.22: “the power over nature as an interpreter of will”.

de criar uma imagética nova”³⁸. Ao se omitir que foram outrora tomadas de empréstimo a partir das aparências materiais, as velhas palavras são pervertidas num crescendo de “duplicidade e falsidade”. Há uma espécie de parasitismo que tem lugar na forma como este novo uso corrupto de velhas palavras “se alimenta inconscientemente da linguagem”³⁹ que foi outrora criada em estreita colaboração com a Natureza.

Ele próprio um autor cuidadoso de metáforas, Emerson compara esta atribuição de velhas palavras a coisas que, de facto, não existem, a um “papel-moeda que continua a circular, mesmo quando já não há ouro nos cofres”⁴⁰. Esta é uma metáfora que o leitor de Nietzsche, *mutatis mutandis*, facilmente identificará: quando esquecemos que a *Verdade* não passa de um conjunto de metáforas gastas e de ilusões que adquiriram uma hegemonia socialmente imposta, mas de modo algum merecida, estamos a usar “moedas que perderam o seu valor facial e são agora já não consideradas como moedas mas apenas como metal”⁴¹. Mas este suposto “metal” ou “verdade-em-si” ou “objecto puro”⁴², esta pretensão de fazer passar metáforas por coisas reais, não subsiste fora da sugestão metafórica – o “enigmático X da coisa-em-si”⁴³ permanece inacessível. De certo modo, e tal como no exemplo de Emerson, o ouro nos cofres desaparece assim que nos esquecemos do mundo primitivo das metáforas e pretendemos encarar as “coisas reais” como “objectos puros”. A diferença fundamental entre Emerson e Nietzsche consiste, é claro, no facto de Emerson acreditar num mundo de factos físicos fora das actividades do sujeito, ao passo que Nietzsche toma esta assumpção como ela própria uma criação devida aos processos fisiológicos que produzem a linguagem. Uma vez que não há acesso directo ao “X enigmático”, não se pode confiar na existência de uma realidade absoluta

³⁸ *Nature*, p.22.

³⁹ *Nature*, p.22-23.

⁴⁰ *Nature*, p.22: “a paper currency [that] is employed, when there is no bullion in the vaults”.

⁴¹ *Über Wahrheit und Lüge*, p.375.

⁴² *Über Wahrheit und Lüge*, p.377.

⁴³ *Über Wahrheit und Lüge*, p.373.

fora do poder que o homem tem para interpretar os seus próprios estímulos nervosos⁴⁴. Assim, e com uma complexidade ausente dos argumentos de Emerson, o corpo permanece, em Nietzsche, como “a grande razão” louvada por Zaratustra⁴⁵.

De modo a denunciar a “fraude” e a restituir às palavras o poder de “estimular o entendimento ou as afecções”⁴⁶, Emerson propunha que a tarefa fundamental de todos os homens sábios deveria ser “perfurar esta dicção podre e atar as palavras às coisas visíveis”⁴⁷. O homem deve recuperar a linguagem pitoresca como um “certificado de comando” [*“commanding certificate”*] soterrado sob o entulho conceptual de séculos de civilização. A boa escrita e o discurso brilhante devem procurar ser uma “perpétua alegoria” e uma demanda activa por uma imagética espontânea, fundindo “a experiência com a acção presente da mente”⁴⁸. Emerson chama a isto a “criação autêntica”⁴⁹. Ela coloca “o feitiço da criação e as chaves do poder” nas mãos do autor autêntico.

A tese que advoga a necessidade de recuperar a capacidade linguística de gerar uma “imagética” intuitiva e ponderosa encontra em *Sobre a Verdade e a Mentira* uma preocupação paralela. Aí, Nietzsche menciona a forma como um “espírito libertado”⁵⁰ seria capaz de perfurar a superfície endurecida dos conceitos e jogar com “as grandes traves e os andaimes”⁵¹ que sustentam o “columbário” dos conceitos. Este “homem intuitivo” já não se guia por conceitos mas por intuições. Será capaz de destruir a autoridade gelada dos conceitos e recompor, ironicamente, a sua ordem, “aproximando o

⁴⁴ “The major points Nietzsche offers in his essay ‘On Truth and Lies’ are firmly in place: that our reality is no absolute reality but only appearance; that Nietzsche understands metaphysics and teleology as poetic possibilities and not as truth; and that art is the only remaining form of existence.” (Crawford, 1988: 200).

⁴⁵ Cf. *Assim falava Zaratustra*, p. 38.

⁴⁶ *Nature*, p.22.

⁴⁷ *Nature*, p.23.

⁴⁸ *Nature*, p.23.

⁴⁹ *Nature*, p.23: “proper creation”.

⁵⁰ *Über Wahrheit und Lüge*, p.382.

⁵¹ *Über Wahrheit und Lüge*, p.382: “Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerke der Begriffe”.

que é mais estranho e afastando o que se encontra mais próximo”⁵². Ao fazê-lo, ele manifesta a sua “Vontade de Poder”. O “homem intuitivo” compete lado a lado com o “homem racional” num desejo comum de “dominar a vida”. Mas a capacidade do “homem intuitivo” para “manipular as armas de uma maneira mais enérgica e vitoriosa”⁵³, e a forma como “brinca com coisas sérias”, desafiando o decreto humano que estipula que “Existe algo sobre o qual ninguém tem o direito de rir”⁵⁴, torna-o num fundador de civilizações baseadas no “domínio da vida pela arte”, como terá sido o caso da Grécia antiga⁵⁵.

Neste contexto, encontramos, quer em Nietzsche quer em Emerson, uma ligação comum entre a recuperação do carácter figurativo e metafórico da linguagem e a noção de poder. Emerson menciona o modo como a interpretação e definição de uma verdade inconsciente num objecto origina “uma nova arma no paiol do poder”⁵⁶, i.e., uma nova ferramenta para o domínio do conhecimento. Para Nietzsche, “gozar com os velhos limites dos conceitos” e engendrar “metáforas proibidas”⁵⁷ – i.e., metáforas não estereotipadas que não subjuguem o vigor das intuições sob abstracções e esquemas conceptuais – é também uma forma de poder e de domínio da vida.

Tudo isto define um programa literário, para além de uma agenda filosófica. A actividade filosófica de Nietzsche e, em particular, a insistência com que as suas obras mais importantes incorporam e desenvolvem metáforas, parábolas e alegorias,

⁵² *Über Wahrheit und Lüge*, p.382. O carácter anti-platónico do “homem intuitivo” é perfeitamente claro nesta passagem. Nietzsche parece estar a mencionar explicitamente a desqualificação que Platão faz da actividade intuitiva quando, por exemplo, escreve, no *Sofista*, “Quanto a mostrar de qualquer maneira que o mesmo é outro e o outro o mesmo, que o grande é pequeno e o semelhante dissemelhante, e comprazer-se a salientar estas oposições nos seus raciocínios, isso não é crítica verdadeira, é obra dum novato que acaba de tomar contacto com as realidades.” (*Sofista*, XLIII)

⁵³ *Über Wahrheit und Lüge*, p.383.

⁵⁴ Cf. *A Gaia Ciência*, §1. Edição portuguesa: F. Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.

⁵⁵ Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p.383.

⁵⁶ *Nature*, p.25.

⁵⁷ *Über Wahrheit und Lüge*, p.383.

corresponde ao trabalho de um desses “homens sábios” ambicionados por Emerson, ou um “espírito libertado”, segundo a expressão de Nietzsche. E isto conduz-nos a uma outra questão: “Que quer um filósofo que escreve metaforicamente?”⁵⁸ A descrição que Nietzsche faz do “homem intuitivo” como aquele que sabe rir dos mais reverenciados conceitos, “perfurando-os” até se reconhecer o seu andaime metafórico, corresponde ao seu trabalho em filosofia e à sua prática da linguagem como “transgressão de formas linguísticas”⁵⁹.

Escrever metafórica e aforisticamente, significa que já não se carece de uma ratificação exterior para sentir o nosso próprio poder. É uma forma de desencorajar o leitor comum pois que se exige uma nova “arte da interpretação” e um redobrado rigor filológico. É a marca de um “estilo aristocrático”⁶⁰. Através dele, o filósofo separa-se da linguagem e da verdade – a “mentira gregária”⁶¹ – socialmente impostas, e é também através dele que ele reconhece os seus próprios pares⁶² no *rebanho*⁶³. Em “Retórica Antiga”, Nietzsche havia chamado à decifração das metáforas “a prova de um espírito forte”⁶⁴. Se o “homem intuitivo” cria “metáforas proibidas” desautorizadas pela linguagem convencional, se ele acaba por se tornar “incompreensível”, ainda mais intensa e exclusiva será a ligação com aqueles que o compreendem:

"Nós, os incompreensíveis. - Alguma vez nos queixámos porque somos mal compreendidos, mal apreciados, mal identificados, injuriados, mal ouvidos, ou nem sequer ouvidos? Este será precisamente o nosso destino - oh, e ainda por muito mais tempo! - até, digamos, para sermos modestos, 1901. - É também essa a nossa forma de distinção."⁶⁵

⁵⁸ Cf. S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris: éditions galilée, 1983, p.32.

⁵⁹ Crawford, 1988: xv: “the language of madness and impropriety, the language of seduction and excess, his refusal of decorum”.

⁶⁰ Kofman, 1983: 163.

⁶¹ *Über Wahrheit und Lüge*, p.375.

⁶² Esta era, de facto, uma das demandas de Zaratustra, a busca por amigos e discípulos, e a sua contínua frustração explica porque a obra se intitularia “um livro para todos e para ninguém”.

⁶³ Cf. *Über Wahrheit und Lüge*, p.371.

⁶⁴ Nietzsche, “Ancient Rhetoric”, in *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, transl. S. Gilman, C. Blair and D. Parent, Oxford: Oxford University Press, 1989, p.55.

⁶⁵ *A Gaia Ciência*, §371.

2. Os factos naturais como ilustrações do mental

A questão da escrita esotérica conduz-nos ao contraste entre a linguagem do indivíduo e a linguagem da comunidade, e às condições de possibilidade da comunicação. Apesar do uso consciente da linguagem se ter apenas tornado possível devido às actividades instintivas e inconscientes de homens particulares⁶⁶, i.e., a série metafórica de transposições desde os estímulos nervosas até aos conceitos genéricos, esta origem perdeu-se na memória da espécie e, numa certa forma de *inversão*, foi o uso social da linguagem que se tornou predominante. Nietzsche iria continuar a desenvolver e modular este contraste entre uma linguagem privada e inconsciente e a linguagem consciente da comunidade ao longo da sua obra, e nomeadamente, na secção “Sobre gozar e sofrer as paixões” de *Assim falava Zaratustra* e no importante aforismo 354 de *Gaia Ciência*. No primeiro texto, considerado por alguns como a mais importante discussão de Nietzsche em torno do tema da natureza da virtude⁶⁷, a mesma tensão entre o *privado* e o *comum* é reafirmada, embora, desta vez, em relação às virtudes. Se alguém possui, de facto, alguma virtude, “e ela é realmente a sua virtude”⁶⁸, então ela permanecerá num estado completamente privado, inexprimível e sem nome, pois “é demasiado exaltada para a familiaridade dos nomes”. Assim que se tenta comunicar tal virtude, tornamo-nos “um dos do povo do rebanho”.

No aforismo 354 de *Gaia Ciência*, a consciência é descrita como estando ligada à “capacidade de comunicação” de cada pessoa. A consciência constitui uma rede de conexões entre o povo e terá sido desenvolvida “apenas sob a pressão da necessidade de

⁶⁶ Cf. Crawford, 1988: x.

⁶⁷ Cf. L. Hunt, *Nietzsche and the Origin of Virtue*, Londres: Routledge, 1993, p.70.

⁶⁸ *Assim falava Zaratustra*, p.40.

comunicar”. Portanto, a consciência não pertence, realmente, à existência do homem particular mas “antes à sua natureza social ou de rebanho”. É o “génio da espécie” que comanda e determina o nosso próprio pensamento. Todas as nossas acções são experiências extremamente pessoais, únicas e liminarmente incomparáveis. Mas assim que começamos a “traduzi-las para a consciência, deixam de o ser”. A consciência enquanto produto social é um mundo de signos primário e generalista e tudo aquilo de que adquirimos consciência torna-se “superficial, pouco espesso, relativamente estúpido, geral, signo, sinal do rebanho”.

Assim, não é apenas a nossa linguagem mas a própria tradução *consciente* dos nossos sentimentos e acções que constitui um produto do rebanho comunitário. Ambos acarretam “uma corrupção enorme e meticulosa, falsificação, redução a superficialidades, e generalização”. Nietzsche denuncia a consciência como supérflua e perigosa e propõe que uma vida mais autêntica dispensaria esta tendência para “se ver ao espelho”. Mais: boa parte da nossa vida já se passa sem este “efeito de espelho”, i.e., sem nunca assomar à consciência.

É esclarecedor comparar a tese nietzscheana do espelho falsificador da consciência com o modo como Emerson observava uma segunda ligação metafórica entre a Natureza e o pensamento, precisamente a possibilidade de os “factos naturais” serem tomados como o mais perfeito reflexo ou tradução dos “factos espirituais” humanos. Enquanto Nietzsche propunha que a “consciência” e a “linguagem”, filhos gémeos do *rebanho*, distorcem e falsificam toda a tentativa humana de comunicar as acções individuais, os sentimentos e as virtudes, Emerson fazia notar que é a própria conexão metafórica entre os factos físicos e espirituais que torna possível uma expressão autêntica (bom, o mais autêntica possível) da espiritualidade do homem.

Porque todas as palavras – incluindo aquelas palavras que usamos para descrever “factos espirituais” – foram outrora signos de factos naturais, assim também esses mesmos factos naturais se podem volver símbolos da vida espiritual. Emerson vai mais longe e propõe mesmo uma homologia constante entre “aparências naturais” e “estados mentais”, numa forma de relação tão intensa que muitos dos nossos estados mentais apenas poderão ser descritos “pela apresentação daquela aparência natural como sua imagem”⁶⁹. É por isso que um homem enraivecido é um leão, que a inocência é um cordeiro ou que um homem firme é um rochedo. É através da linguagem, dada esta sua *origem analógica*, que o homem e a realidade física se complementam mutuamente: “nem o homem pode ser compreendido sem aqueles objectos, nem estes objectos sem o homem”⁷⁰. Com o recurso conveniente a uma metáfora sexual, Emerson nota como factos da história natural permanecem, em si mesmos, “estéreis, como um único sexo”⁷¹, aguardando a fertilização pela sua associação com a natureza humana. Ao serem conectados metaforicamente à vida humana, factos triviais como o ciclo das estações ou os instintos da formiga adquirem “grandeza e *pathos*”⁷².

Na secção “Sobre a virtude que oferece” de *Zaratustra*, Nietzsche menciona a forma como a origem da virtude é assinalada pela irrupção da metáfora no discurso. Mais especificamente, ele refere o modo como o próprio sentido de “virtude” se constituiu enquanto metáfora do corpo, a “metáfora de uma elevação”. Assim, os nomes das diferentes virtudes também consistem em “metáforas dessa elevação”⁷³. Apesar de a comunicação das virtudes através da linguagem socialmente imposta constituir uma falsificação dessas mesmas virtudes, Nietzsche parece abrir espaço para uma *expressão*

⁶⁹ *Nature*, p.20.

⁷⁰ *Nature*, p.21.

⁷¹ *Nature*, p.21.

⁷² *Nature*, p.22.

⁷³ *Assim falava Zaratustra*, p.86.

figurativa da virtude, partindo do princípio de que as virtudes funcionam como metáforas das elevações do corpo. Isto explicaria a razão pela qual o tema da “superação”, tão profundamente ligada ao da virtude, é trabalhada por Zaratustra através de um sistema de conceitos cujo sentido literal sugere sempre ora um movimento ascendente ora descendente⁷⁴: “überwinden”, “Übermensch”, “untergehen” ou “zugrunde gehen”. Reiterando as teses de Nietzsche em *Sobre a Verdade e a Mentira*, encontramos de novo nesta secção de *Zaratustra* a ideia segundo a qual o nosso uso consciente dos conceitos e a própria abstracção é profundamente condicionada por emoções inconscientes e por processos fisiológicos de vária ordem⁷⁵.

Assim, há espaço para apontar um outro paralelo entre Nietzsche e Emerson: a expressão autêntica das características particulares de cada homem, sejam os “factos espirituais” da sua história (Emerson) sejam as acções e as virtudes pessoais (Nietzsche) só é possível através de um discurso que seja capaz “de se vestir de imagens”⁷⁶.

(Acrescente-se que só mesmo no regresso a formas inconscientes de linguagem – i.e., formas que ainda não “assomaram à consciência”, o que significaria a sua generalização e perversão – e na exploração do poder criativo das “metáforas proibidas” é que poderia haver lugar a qualquer esperança de uma trans-avaliação dos valores.)

Um outro aspecto importante das perspectivas condensadas de Emerson sobre a natureza da linguagem assenta na sua assumpção de uma reserva de “símbolos naturais”, imagens e metáforas, numa espécie de fundo comum aos “idiomas de todas as linguagens”. Quando os poetas ou “homens sábios” de qualquer idioma atingem os picos da “mais alta eloquência e poder”⁷⁷, assemelham-se uns aos outros na forma como, por

⁷⁴ Cf. Hunt, 1993: 71.

⁷⁵ Para um aprofundamento das muitas facetas deste condicionamento, cf. Crawford, 1988: xiv.

⁷⁶ Nature, p.23.

⁷⁷ Nature, p.22.

assim dizer, conseguem re-ligar-se à origem “pitoresca” das palavras. Em Nietzsche, encontramos a noção congénere de um fundo linguístico universal, essencialmente sustentado por uma parafernália comum de metáforas, imagens e metonímias que residem no núcleo esquecido dos nossos conceitos. Na secção 20 de *Para além do bem e do mal*, por exemplo, Nietzsche explica o “estranho ar de família entre as filosofias indiana, grega e alemã”⁷⁸, o qual se deve a um “feitiço invisível” que impele todos os conceitos filosóficos individuais “para uma determinada ordem, a saber, o carácter sistemático e a comunidade dos conceitos”⁷⁹. Pensar não é tanto uma *descoberta* mas o reconhecimento das estruturas básicas comuns (designadamente, o processo metafórico de traduzir o uso inconsciente da linguagem num uso consciente) e das disposições fisiológicas que condicionam a origem dos conceitos e interconectam várias línguas e sistemas de crenças e comportamentos culturais e filosóficos aparentemente muito distantes sob uma genealogia comum. Se em Emerson o pensamento poderoso é sempre um renascimento da natureza pitoresca das palavras, em Nietzsche o pensamento – seja qual for o idioma em que se expresse – é sempre “um reconhecimento, um recordar, um regresso a casa, ao lar remoto e primitivo da alma, no qual nasceram todos estes conceitos”⁸⁰. Em ambos os autores, encontramos, portanto, uma noção similar sobre a natureza do pensamento. Pensar é recuperar as origens metafóricas da linguagem, é unir de novo as palavras às coisas visíveis, no caso de Emerson, ou reactivar a forte aliança que existe entre o domínio conceptual e “as avaliações fisiológicas e condições raciais”⁸¹, no caso de Nietzsche. Para ambos, o pensamento mais válido constitui-se sempre como “um atavismo da mais alta ordem”⁸². A diferença, claro, está em que, se Emerson toma esta ligação metafórica como apenas reunindo “factos” físicos e espirituais, Nietzsche adopta

⁷⁸ *Para além do bem e do mal*, trad. C. Morujão, Lisboa: Círculo de Leitores, 1996, p33.

⁷⁹ *Idem*, p.33.

⁸⁰ *Idem*, p.33.

⁸¹ *Idem*, p.33.

⁸² *Idem*, p.33.

uma abordagem muito mais *fisiológica*: os conceitos são transposições (metáforas de metáforas, para utilizar a fórmula de *Sobre a verdade e a mentira*) que têm origem no uso inconsciente da linguagem sob condições raciais e fisiológicas bem específicas⁸³.

Reconhecer este facto é reconhecer que sempre que escrevemos, escrevemos em nome de toda a espécie humana⁸⁴. É este mesmo reconhecimento que constitui um dos princípios de uma gaia ciência, e da sua capacidade de jogar com os conceitos, uma paródia da criação pela aceitação de que toda a criação *ex nihilo* é completamente impossível. Para se poder dizer algo completamente novo seria necessário inventar um código completamente novo, uma linguagem totalmente original⁸⁵. Reconhecer e aceitar o atavismo presente em todo o filosofar torna-se na marca do próprio estilo filosófico de Nietzsche, o qual, significativamente tende a insistir em velhas metáforas mais do que na invenção de outras novas⁸⁶. Em textos centrais como *Zarathustra*, regista-se uma ausência quase completa de metáforas derivadas do universo das máquinas ou da civilização moderna, em geral. Trata-se de um discurso que segue claramente o conselho de Emerson, preferindo revestir-se de imagens mas imagens trazidas do passado e, mais especificamente, imagens importadas de uma *idade de ouro* na qual a ligação do homem à sua própria natureza era mais íntima. Isto pode ser interpretado como uma forma de reiterar metaforicamente o facto de todo o pensamento ser um “regresso a casa” às estruturas naturais e fisiológicas que constituem o “lar da alma”. Se o trabalho de Nietzsche se encontra tão profundamente empenhado numa nova arte de interpretar o

⁸³ Tanto George Stack como Claudia Crawford propõem que o modo como Nietzsche correlaciona os idiomas, as formas de vida culturais e os padrões de crença e comportamento deve ser tomado como uma antecipação do estruturalismo (cf. Crawford, 1988: 137-138).

⁸⁴ Cf. Kofman, 1983: 171.

⁸⁵ Cf. Kofman, 1983: 171.

⁸⁶ Cf. Kofman, 1983: 171, n.2.

mundo e revela bem o desejo de comunicar uma perspectiva nova⁸⁷, fá-lo de uma forma algo paradoxal, ao oferecer-se como prova do atavismo inerente a todo o pensamento.

3. A Natureza como símbolo do espiritual

O terceiro e último traço do retrato que Emerson faz da relação entre a linguagem e a Natureza consiste no facto de esta se tornar, através do interface linguístico, “o símbolo do espírito”⁸⁸. O mundo inteiro torna-se emblemático e um espelho fiel da constituição espiritual do homem quando se constata que “as leis da natureza moral respondem às leis da matéria”⁸⁹. Os axiomas técnicos da física, tais como “o todo é maior que a sua parte” ou “reação igual a acção” são igualmente adequadas a servirem como leis da natureza humana. Através da metáfora, e designadamente através das metáforas esquecidas depositadas nas fundações da linguagem conceptual, o homem atinge a mais íntima relação possível entre ele próprio como “micro cosmos” e a Natureza como “macro cosmos”. Por essas metáforas, o universo revela-se “transparente”⁹⁰:

“Partes do discurso são metáforas porque toda a natureza é uma metáfora da mente humana.”⁹¹

Que a Natureza permanece “estéril” a não ser que seja fertilizada pela história humana significa que todos os factos físicos aguardam alguma espécie de interpretação de onde retiram “grandeza e *pathos*”. Ora, em *A Vontade de Poder*, Nietzsche descreve “interpretação” como “introdução de sentido”⁹², acrescentando que “todo o sentido é

⁸⁷ Cf. Kofman, 1983: 12.

⁸⁸ *Nature*, p.20.

⁸⁹ *Nature*, p.24.

⁹⁰ *Nature*, p.25

⁹¹ *Nature*, p.25.

⁹² *A vontade de poder*. Edição utilizada: *The Will to Power*, trad. W. Kaufmann, New York: Vintage Books, 1968, §604, p.327.

vontade de poder”⁹³. Onde quer que encontremos sentido, constataremos também que uma vontade de poder exerceu o seu poder sobre uma coisa menos poderosa e impôs sobre esta “uma nova utilidade, modificando-a e adaptando-a”⁹⁴, obscurecendo e ou extinguindo o seu “sentido” e sua “finalidade” prévias. Portanto, todo e qualquer sentido é sintoma de dominação do mundo e toda a dominação corresponde a uma nova interpretação. Isto conduz-nos ao aspecto final desta comparação entre os dois autores, nomeadamente, ao facto de a actividade metafórica humana ser absorvida pela noção de *vontade de poder*⁹⁵ ao longo do curso das obras posteriores de Nietzsche.

Nietzsche sugere dois significados centrais para a expressão “vontade de poder”. Tanto pode significar o desejo de manipular algo ou alguém como o desejo de exercer os poderes individuais, como por exemplo os poderes de oratória, ou a capacidade de pensar ou inventar⁹⁶. De acordo com este segundo significado, “o conhecimento funciona como um instrumento do poder”⁹⁷. É aqui que nos deparamos com a compulsão metafórica como um aspecto fundamental da ampliação do conhecimento, pois não existe expressão verdadeira nem verdadeiro conhecimento longe da metáfora⁹⁸. Conhecer um objecto significa atribuir-lhe um significado e isto constitui uma forma de “apropriação” desse mesmo objecto. Mais precisamente, conhecemos o mundo para podermos sentir o nosso poder sobre o mundo:

“Todo o aparelho do conhecimento é um aparelho de abstracção e simplificação, dirigido não para o conhecimento mas para possuir as coisas.”⁹⁹

⁹³ *The Will to Power*, §590, p.323.

⁹⁴ *Para a genealogia da moral*, p.86.

⁹⁵ Cf. Kofman, 1983: 121: “The will to power substitutes the operatory and strategic concept of metaphor of which it constitutes the ultimate meaning: the metaphorical activity is the same thing as that of the will to power”.

⁹⁶ Cf. Hunt, 1993: 72.

⁹⁷ *The Will to Power*, §480, p.266

⁹⁸ Cf. Nietzsche, *O Livro do Filósofo*, §149, p.72.

⁹⁹ *The Will to Power*, §503, p.274.

Tal objectivo, como sugerido por Emerson, é atingido fundamentalmente através da projecção de qualidades antropomórficas sobre o mundo físico¹⁰⁰. De modo a captar qualquer facto do mundo, o homem está constantemente a utilizar a sua capacidade metafórica¹⁰¹:

"Quando produzimos um pensamento, na percepção de uma coisa, conduzimo-nos ao longo de uma série de signos oferecidos pela memória e procuramos analogias. Quando um homem marca uma coisa com um sinal análogo, assume-a como coisa conhecida, apropria-se dela e acredita, durante muito tempo, que se apropriou do seu significado."¹⁰²

Deste modo, o processo de interpretação por atribuição de significado às coisas é, em boa medida, uma actividade metafórica, através da qual tudo quanto existe é constantemente reinterpretado com vista a servir as finalidades impostas por uma força superior. À maneira do desejo de expressão patente em todas as compulsões¹⁰³, a compulsão metafórica exprime uma eterna “insatisfação com o presente estado de coisas” e a expressão de um grito: “Embora daqui! Embora da actualidade”¹⁰⁴. No decurso desta contínua re-interpretação, “todos os eventos do mundo orgânico” constituem prova de uma incessante “submissão, um tornar-se senhor”, estabelecendo novas interpretações que movimentam os conceitos “numa transposição completa de uma esfera [de sentido] para outra completamente diferente e nova”¹⁰⁵.

Deve ser, contudo, ressaltado que enquanto Emerson pensa a transposição metafórica como um reflexo dos factos espirituais, na forma como os “objectos naturais” nos assistem na expressão de certos sentidos muito particulares, Nietzsche pensa este processo como um método através do qual um determinado objecto adquire um objectivo

¹⁰⁰ Stack argumenta que em ambos os autores podemos encontrar “a transference to nature *in toto* of an anthropomorphic psychistic propensity” (Stack, 1992: 170).

¹⁰¹ Vimos como Nietzsche descreveu o impulso metafórico como uma espécie de actividade artística e instintiva. E tal como qualquer outro instinto, o seu objectivo é atingir “o domínio unitário do mundo” (cf. Kofman, 1983: 43).

¹⁰² Nietzsche, citado por Kofman, 1983: 122.

¹⁰³ Cf. S. Barker, *Autoaesthetics*, New Jersey: Humanities Press, 1992, p.176.

¹⁰⁴ *The Will to Power*, §331, p.180.

¹⁰⁵ *Über Wahrheit und Lüge*, p.373.

específico imposto pelo seu novo “senhor”. E o objectivo é o sentido. Contudo, é também verdade que, em larga medida, ambos os autores partilham a ideia segundo a qual a atribuição de sentido ao mundo orgânico ou natural se encontra profundamente relacionada com a afirmação do poder humano porque, também para ambos, conhecimento é poder. Também para Emerson, de cada vez que o espírito se “manifesta em formas materiais”¹⁰⁶ e uma verdade inconsciente é interpretada e definida num objecto, obtém-se “uma nova arma no arsenal do poder”. A diferença reside no facto de Nietzsche considerar que não existem verdades inconscientes a serem reflectidas. A atribuição de significado a objectos físicos é um dos mais formidáveis sintomas da vontade de poder, a única “lei superior” que incessantemente estrutura e re-estrutura a ordem das coisas.

4. Conclusão

Que restou, então, daquela primeira impressão causada sobre Nietzsche aquando das suas primeiras leituras de Emerson? Antes de mais, deve insistir-se no facto de perdurar uma diferença marcante a separar os dois autores. A descrição que Emerson faz do homem enquanto “ser analogista” está baseada numa teoria da correspondência entre factos espirituais e naturais. Apesar de os factos físicos se expandirem em “grandeza e *pathos*” quando se lhes impõe um sentido humano, espiritual, eles precedem, porém, uma tal atribuição. Em Nietzsche, é a própria noção de “facto” que se torna uma criação metafórica e um produto dos impulsos fisiológicos e dos estímulos nervosos do homem. Portanto, Nietzsche desqualifica a existência de “factos” tal como esta era pressuposta

¹⁰⁶ *Nature*, p.25.

por Emerson, i.e., a existência de entidades que precedem o poder interpretativo individual.

Contudo, e tendo em linha de conta esta diferença significativa, persiste ainda um número importante de paralelos entre as duas obras, nomeadamente, no que se refere ao tema da metáfora. Para ambos, o esquecimento do carácter metafórico da linguagem está intimamente ligado à decadência humana. Ambos aspiram ao surgimento dos “homens sábios” ou “espíritos libertados” que sejam capazes de usar a linguagem com total reconhecimento desse carácter metafórico. Ambos reconhecem um fundo comum a todos os idiomas, no que se baseiam ora sobre o estabelecimento de correspondências similares entre pensamento e mundo (Emerson) ora sobre o modo similar como uma fisiologia comum afecta toda a produção cultural (Nietzsche). Para ambos, o pensamento autêntico constitui uma espécie de atavismo e um regresso às origens metafóricas da linguagem, seja pela “criação de imagens” (Emerson) seja pelo reconhecimento do modo como as condições fisiológicas afectam a produção de sentido (Nietzsche).

Talvez mais significativa seja a forma como a correspondência que Emerson propõe entre micro e macrocosmos acaba por encontrar no conceito de *vontade de poder* um herdeiro legítimo. A vontade de poder é uma interpretação que – diversamente das outras interpretações – se reconhece a si própria enquanto tal¹⁰⁷. É também uma *metáfora* abrangente, capaz de ligar as pulsões humanas individuais (entre as quais se encontra a própria criação metafórica de sentido) a todo o processo vital da Natureza. Tudo é acumulação de poder. Através do reconhecimento de que a Natureza é, ela própria, vontade de poder, estamos a transferir para a Natureza uma propensão “antropomórfica-psiquista”¹⁰⁸. Contudo, simultaneamente, quando reconhecemos que a cultura e a criação de sentido são também, e constantemente, manifestações dessa mesma vontade de poder,

¹⁰⁷ Cf. Kofman, 1983: 135.

¹⁰⁸ Stack, 1992: 170.

estamos, de facto, a *transferir* para esse nível uma pulsão fisiológica, *natural*. À maneira de Emerson, a cultura reflecte a Natureza e a Natureza reflecte a cultura. O que Emerson propôs com a sua teoria das correspondências metafóricas entre espiritualidade humana e Natureza, Nietzsche resumiria sob a concepção da vontade de poder, i.e., na continuidade entre Natureza e cultura, que Kaufmann¹⁰⁹ identificaria como o tema mais recorrente da obra de Nietzsche. Em ambos, finalmente, uma mesma aspiração: a anunciação de um ser humano totalmente *natural*.

¹⁰⁹ Cf. W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Anarchist, Anti-Christ*, New York: Vintage Books, 1968, p.193.